
DOI 10.1515/olzg-2015-0017

Tubach, Jürgen / Klein, Wassilios / Drost-Abgarjan, Armenuhi / Vashalomidze, Sophia (Hg.): *Sehnsucht nach der Hölle?* Höllen- und Unterweltsvorstellungen in Orient und Okzident. Wiesbaden: Harrassowitz 2012. 269 S., 3 Abb. 8° = Studies in Oriental Religions 63. Brosch. € 54,00. ISBN 978-3-447-06713-3.

Bespr. von **Christoph Uehlinger**, Zürich,
E-Mail: Christoph.Uehlinger@access.uzh.ch

Der Band geht auf eine Tagung zurück, die am 12.–15. Mai 2010 in Wittenberg stattfand und in Ergänzung zum Leucorea-Kolloquium 2007 mit dem Titel „Sehnsucht nach dem Paradies“¹ konzipiert worden war. Erforscht werden sollten Vorstellungen über „die Gegenwelt des Paradieses, die in Literatur und Bildkunst oft mit einer solchen Liebe zum Detail beschrieben wird, dass der Eindruck entstehen kann, es gebe eine ‚Sehnsucht nach der Hölle‘.“ Der Sammelband will Höllenvorstellungen ostmediterraner und vorderorientalischer Religionen darstellen und vergleichend zu klären suchen, „ob monotheistische Religionen eine Affinität zur Hölle als Aufenthaltsort der Gottlosen haben, während die alten polytheistischen Volksreligionen sich die Unterwelt eher als einen Ort ohne Wiederkehr vorstellen“ (7). Die behandelten Quellen und Traditionen scheinen diese einfache Sortierung nicht zu begünstigen. Da der Band aber sowohl eine ausführliche Einführung in die Thematik und spezifische Fragestellungen (einzelne Beiträge scheinen sich auf eine Art Exposé oder Fragebogen zu beziehen) als auch eine eigentlich komparatistisch angelegte, bilanzierende und ggf. systematisierende Zusammenfassung vermissen lässt, kann man diese Ausgangshypothese auch ohne Not zur Seite legen.

Beiträge im Einzelnen: Jürgen Tubach, Vorwort (7).– Nikita Artemov, Erfindung Platons? Zur Vor- und Frühgeschichte der Hölle in der griechischen Antike (9–33).– Yury Arzhanov, Der Abstieg in die Hölle der eigenen Seele im „Buch des heiligen Hierotheos“ (35–44). – Verena Böll, Der Engel der Dunkelheit: der Begleiter zum Höllenfeuer in der äthiopischen Literatur *Ləfafa şədəq* (Binde der Rechtfertigung) und *Mängädä sämay* (Reise zum Himmel) (45–61). – Magdi Rashidi B. Awad, An Arabic Apocalypse about Hell and Paradise Attributed to St. Athanasius of Alexandria (63–84). – Felix Bachmann, Die Unterwelt der Etrusker – Vorstellungen und Wirkung (85–99). – Gerhard Baudy, Biblische Feuermetaphorik: Die Feuertaufe der Auserwählten und die ernstezeitlichen Determinanten von Weltenbrand und Höllenfeuer (101–125). – Bernd J. Diebner, Das Elend ist die Hölle: zur historischen, literarischen und liturgischen Rolle des „Exils“ in der *Biblia Hebraica et Aramaica*, dem TaNaKh (127–132). – Grigor Grigoryan, Der Brief des Patriarchen von Alexandrien Timotheus II. Aelurus über den Tod der Kinder (133–143). – Josef Jeschke, Ġahannam und al-nār – das Gegenparadies im Koran (145–161). – Gerard Luttk-

huizen, Die Unterwelt der demiurgischen Schöpfung in mythologisch-gnostischen Schriften (163–168). – G. Wilhelm Nebe, Scheol in den Schriften vom Toten Meer (169–198). – Veronika Six, Teufel – Diabolos – Satan: in der Vorstellung des äthiopischen christlich-orthodoxen Gläubigen Vertreter der Hölle oder nur „Symbol“ des Bösen? (199–204). – Martin Tamcke, Etel Adnans Hölle (205–215). – Alexander Toepel, Die Höllenfahrt Christi: zur Entstehung eines theologischen Motivs (217–227). – Sophia G. Vashalomidze, Hölle und Teufel im georgischen Märchen (229–239). – Helmut Waldmann, Wie ich es schaffe, nicht in die Hölle zu kommen (241–247). – Sylvia Winkelmann, Wovor flüchtet Gilgamesch? Betrachtungen zum frühen mesopotamischen Unterweltsverständnis (249–269).

Der Überblick zeigt, dass die Reihenfolge der Beiträge keiner sachlichen (geographischen, historischen, traditionsbezogenen...), sondern einer (angestrebten, wenn auch anfänglich etwas missglückten) alphabetischen Ordnung folgt. Die verschiedenen Autorinnen und Autoren nehmen (trotz vorausgegangenem Kolloquium bzw. Symposium) nie aufeinander Bezug, um Querverbindungen jeglicher Art muss sich der Leser selbst bemühen. Dass der Band kein übergreifendes Literaturverzeichnis enthält, ist angesichts der Disparität der Gegenstände und damit befasster Sekundärliteratur verständlich; Register wird der Leser mit komparatistischem Interesse (zumindest in Ermangelung eines synthetisierenden Beitrags) vermissen. M. a. W., der Band erschließt sich eigentlich nur demjenigen (einigermaßen), der ihn von vorne bis hinten durchliest.

Das folgende Referat stellt die einzelnen Beiträge entlang einer traditionsgeschichtlich systematisierenden Ordnung vor. So betrachtet gehört der allerletzte Beitrag an den Anfang: S. Winkelmann bietet einen Überblick über Götter, Halbgötter und Helden, die in mesopotamischen Unterweltsmythen auftreten; das Hauptinteresse gilt einem ins 3. Jahrtausend zurückreichenden sumerischen Substrat, nicht so sehr den sumero-akkadischen Vorstellungen und Fortentwicklungen des 2. und 1. Jahrtausends. Nicht überraschend wird der Göttin Ereškigal besondere Aufmerksamkeit zuteil, u. a. auch ihrer Mischgestalt auf dem berühmten sog. „Burney-Relief“. Bemerkenswert ist Winkelmanns These, dass Aspekte, die im sumerischen Mythos auf die zwei Schwestern Ereškigal und Inana verteilt sind, in der ikonographisch fassbaren iranischen Großen Göttin des 3. Jahrtausends verbunden zu sein scheinen. Für die Frage nach „Höllenvorstellungen“ sind sowohl spezifische Unterweltstopoi („Land ohne Wiederkehr“, Trostlosigkeit, Parallelen und Umkehrungen zur Oberwelt, Mischgestalten...) als auch die

¹ Jürgen Tubach et al. (Hg.), *Sehnsucht nach dem Paradies*. Paradiesvorstellungen in Judentum, Christentum, Manichäismus und Islam. Beiträge des Leucorea-Kolloquiums zu Ehren von Walther Beltz (Studies in Oriental Religions, 59), Wiesbaden: Harrassowitz, 2010.

Plastizität der Mythen relevant. Hier schließt der Beitrag von N. Artemov an, der nach kurzen Blicken auf mesopotamische und ägyptische „Höllenvorstellungen“ (mit einigen kritischen Bemerkungen zu Hornungs klassischer Arbeit²) in Griechenland sowohl Übernahmen (nicht überraschend bei Homer, aber auch bei Pindar) als auch Neuprägungen feststellt.³ Platon bietet den ältesten Beleg für die Vorstellung von ewigen Qualen im Jenseits, die freilich nur wenigen (den Tyrannen) drohen. Die meisten Jenseitsstrafen haben (zumal in Verbindung mit einer Seelenwanderungslehre) vorübergehenden Charakter, und „die ‚ewigen Strafen‘ für die schlimmsten Sünder (...) setzen die Unsterblichkeit der Seele voraus“ (31). Erst in späthellenistischer bzw. in römischer Zeit hat die „Vorstellung von einem jenseitigen Strafort für die Sünder (...) eine weitere Verbreitung gefunden“ (27), doch hat man auch dann noch „die Lehre von Lohn und Strafe im Jenseits oft als fremd und un griechisch empfunden“ (28) und sie aus Ägypten hergeleitet. Dass etruskische Vorstellungen sich von griechischen unterschieden, dann aber auch mit ihnen verbunden wurden und wie sich das Interesse etruskischer Grabmalerei ab der hellenistischen Zeit von Darstellungen diesseitiger Freuden zu solchen jenseitiger Bankette mit vorangegangenen Ahnen verschob, zeigt Bachmann im Anschluss an D. Steiner.⁴ „Der Abschied von den Lebenden, der Weg in die Unterwelt und die Eingliederung der Verstorbenen in die jenseitige Welt durch Teilnahme an Banketten unter Nennung des Namens mit fast vollständigem Lebenslauf verdeutlichen die Hinwendung der Malerei in die Sphäre des Fiktiven.“ (88) Manche Bilder von mischgestaltigen Dämonen (u. a. Charun, Vanth oder Tuchulcha) mögen im „Volksglauben“ (95) des spätantiken westlichen Christentums nachgewirkt haben.

Wie sehr auch schon frühchristlich-neutestamentliche Feuermetaphorik in ihrer mediterranen Umwelt und deren landwirtschaftlich bedingten Ritualordnungen verwurzelt war, demonstriert G. Baudys Aufsatz in konzentrierter Auseinandersetzung (9 S. Literaturverzeichnis) mit einer Fülle von Alt- und Neutestamentlern, die biblische Vorstellungen vom Weltenbrand allzu oft apologetisch

verharmlosen.⁵ Ist so ein Verständnis auch für die Attraktivität der Hölle als Ort dauerhaften Schmorens der Gegner gewonnen, wird man die Karriere und offenkundige Attraktivität der Höllenthematik in christlichen Predigten und Traktaten verschiedenster konfessioneller, mitunter als Häresie gebrandmarkter Couleur besser verstehen. Wer sich als erwählte Minderheit in einem Meer von Falschgläubigen sieht, kann freilich wie die sog. Gnostiker auf den Gedanken kommen, das irdische Dasein selbst sei an sich schon ein Leben in der Hölle; die Annahme einer unterweltlichen oder jenseitigen (eigentlichen) Hölle wird dann verzichtbar, „unnötig und überflüssig“ (168, G. Luttikhuisen). Nicht ganz so radikal dachte man in Qumran: W. Nebes Behandlung der frühjüdischen Scheol (mit besonderem Augenmerk für das Gebet „Plea for Deliverance“ 11Q 5 XIX,1–18 und Formulierungen in 1Q Hodayot XI 7–18.19–23) bietet eine breite philologisch-exegetische Untersuchung des Zusammenhangs von Scheol und Sünde. Sie unterscheidet sich nicht nur im Genus (Zettelkastenkomposition vs. Schlagwortessay) und in der Methode (Philologie vs. Geschichtsphilosophie) fundamental von B. J. Diebners Skizze zum „Exil“ als „Hölle“, sondern kommt auch zu deutlich anderen, fokussierten und nuancierteren Ergebnissen. Frühjüdische Ursprünge für das „theologische Motiv“ der Höllenfahrt Christi (man könnte auch von einem Mythologoumenon sprechen) weist A. Toepel nach.

Von hier aus verzweigen sich die Rezeptions- und Wirkungsgeschichten, um sich später auch wieder vielfach zu überkreuzen: z. B. in die monastische apokalyptische Literatur Ägyptens, „wo die Visionen der gequälten Sünder erbaulichen Charakter haben“ (N. Arzhanov, 39), selbige Erbauung aber wohl in erster Linie der Disziplinierung nicht nur des Kirchenvolks (M. Awad: „a great influence on the simple and common people“, 63), sondern auch der Mönche, Nonnen und des Klerus diene. Dabei trieb die Theologie mitunter seltsame Blüten, wenn es darum ging, die eigene Doktrin nicht in Frage stellen zu müssen: G. Grigoryan referiert den in einer einzigen äthiopischen Handschrift des 16. Jahrhunderts erhaltenen Brief eines alexandrinischen Patriarchen des 5. Jahrhunderts, der einer geplagten Mutter erläutert, wieviel besser es doch war, dass ihr drei Kinder nacheinander

² Erik Hornung, *Altägyptische Höllenvorstellungen* (Abhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philosophisch-historische Klasse, 59/3), Berlin: Akademie-Verlag, 1968.

³ Der Beitrag führt auf anregende Art die im Themenheft 56/2–3 (2009) der Zeitschrift *Numen* von zahlreichen renommierten Autoren geführte religionsgeschichtliche Diskussion über „The Uses of Hell“ fort.

⁴ Dorothea Steiner, *Jenseitsreise und Unterwelt bei den Etruskern. Untersuchung zur Ikonographie und Bedeutung* (Quellen und Forschungen zur Antiken Welt, 42), München: Herbert Utz, 2004.

⁵ Gleichsam nebenbei wird in diesem religionswissenschaftlichsten aller Beiträge die Thematik von (kanaanäischen, israelitischen, phönizisch-punischen) Menschenopfern besprochen, diskursgeschichtlich entmythologisiert und ritualtheoretisch redimensioniert: Die (oft denunziatorische) Rede von Menschenopfern (der Anderen) bezieht sich laut Baudy auf Initiationsriten im Übergang von der Adoleszenz ins Erwachsenenalter.

wegstarben – bei ihr geblieben, wären sie nicht nur den Gefahren irdischer Versuchung, sondern (hier berührt der Beitrag das Thema des Bandes) dem Risiko ewiger Verdammnis in der Hölle ausgesetzt gewesen. Die normative Kraft des Faktischen ist nicht zu unterschätzen; mehrfach (73, 75, 137) begegnet gegenüber skeptisch Fragenden die Ermahnung, man möge doch nicht gerechter oder erbarmungsvoller sein wollen als der in jedem Fall gerechte und erbarmende Gott. Kein Pardon hat man mit Andersgläubigen. Wie sehr die „Hölle“ als kirchliches Drohmittel, einer Krankheit, Tod, Seuchen, Dürre, sozialen und interethnischen Konflikten ausgesetzten Gesellschaft (203!) aber auch als Medium sozialer Orientierung und „Kontingenzbewältigung“ dienen kann und den Betroffenen deshalb guten Grund für eine „gründliche Beschäftigung“ (*sic*, 204) mit ihr bietet, zeigen die Beiträge von V. Six und V. Böll zu äthiopischen Quellen und Ritualen. Eine recht ambivalente Rolle spielt hier der „Engel der Dunkelheit“ als zuweilen etwas unberechenbarer Psychopomp. Interessant die Vorstellung, dass die in der Hölle schmachenden Seelen(körper!, 55) je nach Vergehen unterschiedlich tief im Feuerstrom stecken (52), was auch Kopten glauben (72); bemerkenswert auch die Beobachtung, wie sehr die Imagination dessen, was der Seele einer verstorbenen Person widerfahren könnte, die soziale und rituelle Praxis der Hinterbliebenen prägt (53).

Den Kontrahenten Muhammads war die Vorstellung einer „Hölle“ allerdings so wenig plausibel wie die einer „Auferstehung“. Gleichwohl vermochte, wie die Wortstudie⁶ von J. Jeschke mehr impliziert als eigentlich demonstriert, der Prophet das Mythologem erfolgreich durchzusetzen – auch das ein Hinweis auf die offenkundige Attraktivität der „Hölle“ in der Spätantike. Indem die Hölle „sozusagen ein Gegenparadies“ (157, für die nicht oder falsch Gläubigen) darstellt, steigert sie indirekt die Lust auf das erhoffte Paradies. Der Religionshistoriker muss annehmen, dass zum Erfolg frühislamischer Höllendrohung und Paradiesesverheißung auch der Umstand beigetragen hat, dass insbesondere unter Christen das Terrain längst bereitet, wegen dogmatischer Streitigkeiten aber auch unübersichtlich geworden war, wogegen der Koran nun eine neue und leichter nachvollziehbare Eindeutigkeit zu setzen suchte.⁷

⁶ Zu *ḡaḥīm* wäre gegenüber der Übersetzung als „Scheiterhaufen“ (151) mit dem jüdischen Midrasch vielleicht doch eher an einen „Brennofen“ (für Keramik und/oder glasierte Ziegel) zu denken.

⁷ Dem philologisch interessierten Religionshistoriker gibt zu denken, wie der Koran manchmal mit Wörtern ringt, die mit der Höllenvorstellung übernommen, aber nicht unbedingt verstanden wurden und deshalb erläutert werden müssen (148, 149, 152f.).

Eher am Rande dieser großen traditionsgeschichtlichen Zusammenhänge bewegen sich die Beiträge von S. G. Vashalomidze zu Teufel und Hölle in georgischen Märchen (interessant freilich ihre Bemerkung, dass die in Georgien seltenen Höllenvorstellungen nicht der Populärkultur, sondern „einem eindeutig adlig-höfischen bzw. klösterlichen Entstehungskontext“ [239] zuzurechnen seien) und von M. Tamcke zur ebenso kosmopolitischen wie heimatlosen Schriftstellerin Etel Adnan, deren Hölle in Beirut 1970 im Gefolge des Schwarzen Septembers und der Dislokation der PLO sehr konkrete Konturen annahm. „Hölle ist kein Thema, zu dem es Etel Adnan aus religiösen Motiven hinzöge. Hölle wird erst thematisiert, wo Steigerung notwendig scheint, um Aufmerksamkeit zu erlangen“ (210), schreibt der Theologe Tamcke. Mehr als der bei Adnan beobachtete Sachverhalt überrascht den Religionswissenschaftler die begriffliche Gegenüberstellung – verwendet „religiöse“ Sprache die Hölle nicht ebenso als Mittel der Aufmerksamkeitssteigerung?

Der Band versammelt Materialien und liefert Denkansätze, lässt den komparatistisch und an Zusammenhängen interessierten Leser aber leider über weite Strecken allein. Große Unterschiede in der sprachlichen und typographischen Qualität der einzelnen Artikel sind in erster Linie von den Autoren zu verantworten, verraten aber auch eine mangelhafte herausgeberische Betreuung. Religionswissenschaftlich aufbereitete und argumentativ anspruchsvolle Komparatistik bieten nur wenige Beiträge; etliche Autoren gehen über die paraphrasierende Vorstellung ihres Materials nicht hinaus, bei manchen scheint es, als ob sie das Weltbild der von ihnen behandelten Quelle teilen würden. Wissenschaftlich indiskutabel ist der Beitrag von H. Waldmann. So erweist sich der Band zwar als lesenswert, aber deutlich weniger attraktiv als sein Thema.